ARTÍCULOS

Δαίμων. **Revista de Filosofía**, nº 25, 2002, 7-19

El tiempo del lógos. Consideraciones sobre el lugar sistemático de la historia de la filosofía en Kant y Hegel

*FÉLIX DUQUE**

Resumen: El problema hermenéutico de la conciliación de la racionalidad «lógica» y el curso temporal en la historia viene examinado desde la perspectiva de la historiología filosófica de Hegel, mostrando cómo, a pesar de su fecundidad para solventar los temas de la recurrencia y la diseminación de los textos, el carácter textual de los propios escritos hegelianos desmiente «cómicamente» (*sensu hegeliano*) la posibilidad de dar cuenta sistemática de la historia misma.
Palabras clave: Hegel, historia, *lógos*, recurrencia, diseminación, concrescencia.

Abstract: The aim of this papar is to elucidate from the point of view of the Hegelian philosophical historiology the hermeneutical problem of the conciliation in History (above all in the History of Philosophy) between logical rationality and temporal course. It will be shown how, despite its fecundity to resolve problems like the recurrency (or dissemination) of authors or doctrins, the very *textual* character of Hegel's writings contradicts in a *comical* but not *dialectical* way *(sensu hegeliano)* the very possibility of a systematical account for the History of thought.
Key words: Hegel, History, *lógos*, recurrency, dissemination, concrescence.

El tema aquí propuesto presenta dos vertientes problemáticas. La una de alto bordo, a saber: las relaciones entre verdad y tiempo, y la otra quizá menor, pero no sin interés: cómo hacer operativas concepciones pasadas de grandes pensadores para la enseñanza académica de la historia de la filosofía y, más precisamente, para el análisis y comentario de textos clásicos.

La primera cuestión suscita al punto el problema por excelencia de la filosofía: la relación entre lo *lógico*, que debiera ser universal, necesario y sustraído a todo acontecer espacio-temporal, y lo *histórico*, al parecer singular, contingente y sometido al tiempo (y, por ende, a la destrucción). Es claro que, tomados ambos extremos en su radicalidad, el problema es tan insoluble como irrelevante. Si se tratara en efecto de dos «mundos» perfectamente separados e independientes entre sí, nosotros mismos, los hombres, estaríamos igualmente escindidos en una facultad superior (la inteligencia, por caso) y en otra inferior (la sensibilidad), y tendríamos que atribuir a un hecho milagroso el que nos consideremos siempre como una unidad y, de consuno, el que veamos también a las cosas del mundo como «individuos» relativamente bien separados y con sentido de por sí. En una palabra, esa distin-

---

Fecha de recepción: 23 noviembre 2001. Fecha de aceptación: 7 mayo 2002.
* Mi dirección: Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Madrid. 28049 Campus de Cantoblanco (Madrid); e-mail: flx_duque@yahoo.es. Últimas publicaciones: *Filosofía para el fin de los tiempos* (2000) y *Arte público y espacio político* (2001). Ambas en Akal, Madrid.

ción *abstracta* entre lo lógico y lo histórico no serviría absolutamente de nada, y en cambio lo único interesante: la conexión y relación entre ambos, sería incognoscible.

El problema se agrava aún más cuando se trata de la historia de la filosofía, esto es: de la presencia, transmitida por una tremenda labor académica de erudición, archivo y difusión, de un puñado de textos que pretenden exponer el trabajo del pensamiento, del *lógos* (y que, en este sentido, presumen de decir la verdad sobre lo ente), pero que a la vez pertenecen a un autor, corriente y época dados y que, en este sentido, están entregados a la contingencia de la historia. Así, estos extraños seres híbridos no parecen ser de suyo cosas ni pensamientos, sino *signos*, remisiones que, por lo demás, no sólo se establecen entre ambos órdenes sino que también, dentro de cada uno de ellos, instauran esas peculiares derivas que llamamos citas, implícitas o explícitas, en un juego de resonancias literalmente *meta-fóricas*: de traslaciones, alusiones y recurrencias que, a su vez, deben ser interpretadas por el lector como si formaran una unidad de sentido.

Sin embargo, y haciendo de necesidad virtud, la mera posibilidad de esas citas internas al texto (como si muchos otros reverberasen parcialmente en él, para esclarecer su sentido) y de «traducciones» intertextuales (tanto por lo que hace al influjo de una obra sobre otras como a la traducción propiamente dichas), apuntan ya al hecho incontrovertible de una tradición, lenguaje y problemática comunes a través de los siglos, o sea: al hecho de que la singularidad relativa de cada obra se inserta —como en un tejido vivo— dentro justamente de una historia, esto es: de un *proceso con sentido*. Difícilmente daríamos razón de este hecho si nos limitásemos a ordenar cronológicamente todos esos trabajos, como si la mera cuenta de las revoluciones astronómicas bastase para entender ese intrincado juego de relaciones. Por lo demás, en filosofía como en la propia biografía humana, resulta fundamental atender a eso que podríamos llamar el fenómeno de las *recurrencias*. Hegel afirma por caso que la lectura del *de anima* aristotélico supliría con ventaja la bibliografía de su tiempo sobre psicología, el Schelling de la filosofía de la identidad elige como interlocutor básico a Spinoza o, por caso extremo, Heidegger se retrotrae a los mal llamados «presocráticos» para entrever allí la línea de demarcación (con dos bordes, como toda línea) de la metafísica occidental. Nosotros mismos, habitualmente, nos remitimos a Hegel para esclarecer con sus doctrinas problemas actuales que entendemos acuciantes, en vez de tomarlo como mera curiosidad «histórica» o de dejarnos llevar exclusivamente por la última novedad aparecida en el mercado editorial.

Con todo, no dejamos de tener muy en cuenta la lección de que, aunque no haya de verdad «ningún autor clásico en la filosofía»[1] y, por ende, estén de más dóciles seguimientos (los «-ismos») y *a fortiori* adhesiones extemporáneas (los diversos tipos de «-neos»), podemos aprender sin embargo mucho de los «antiguos» con tal de que alguien, aquí y ahora, nos enseñe hacia dónde mirar[2], lo cual implica un hecho trivial y a la vez suscita un problema ya no tan sencillo. El hecho es que sólo desde nuestra propia época pueden leerse con sentido los textos filosóficos y hacerse historia de ellos; de modo que cuando acudimos, por caso, a un tratado decimonónico sobre esta disciplina, no lo hacemos para aprender de él lo que éste dice directamente sobre autores del pasado, sino para conocer los prejuicios y presupuestos de ese «presente» histórico en el que se inscribía el tratado, y que indirectamente deja ver éste como lo «no dicho». El problema, en cambio, estriba en que cada época se entiende a sí misma por un lado como absoluta, pues que se cree con derecho a enjuiciar y ordenar pensamientos del pasado, y al mismo tiempo se sabe por otro inscrita en una corriente que la sobrepasa, es decir, y literalmente: que va más allá de ella y, por ende, la arroja inmediatamente a ese

1 I. Kant, *Ueber eine Entdeckung...*: Ak. VIII, 219.
2 *Op. cit.*: VIII, 187.

pasado que ella pretendía juzgar y dominar. De manera que la propia concepción filosófica de la historia de la filosofía oscila polarmente entre lo que podríamos llamar el «espíritu de sistema» y la «diseminación de los textos». Por lo primero quedaría integrado, de la manera que fuere, el tiempo del pensamiento dentro de una estructura que, *ad limitem*, englobaría no sólo el pasado, sino que dejaría también casillas ya prefijadas para pensamientos futuros, como ocurre en la Tabla de los elementos de Mendeléev, al menos en cuanto a su forma de pensamientos, si no a sus contenidos. Y si tanto algunas doctrinas del pasado como venideras no se adecuaran a dicho esquema, juzgaríamos *ipso facto* y con toda tranquilidad que, entonces, es que no eran verdaderamente filosóficas, es decir: que no expresaban verdaderos pensamientos. Es obvio que este «imperialismo del significado» dejaría sin explicar justamente lo único importante, a saber: la razón de la historicidad misma de la filosofía. Ésta se convertiría en algo así como un *tableau synoptique*, que premiaría o castigaría a movimientos o autores según su proximidad a un sistema supuestamente atemporal.

Lo segundo, la «diseminación de los textos», conlleva inmediatamente un relativismo histórico que, paradójicamente, acaba en lo mismo que la sistematización, a saber: en la negación de la historicidad misma, al convertir algo que debiera ser un proceso en una atomización innumerable de textos, muchos de los cuales confiesan explícitamente que lo que en ellos se dice es la verdad (es como si nuestros recuerdos, vivencias y premoniciones se «desengancharan» de nuestra identidad personal y presumieran así de vida y sentido propios, olvidando que ambos se dan tan sólo como un camino de remisiones y protenciones, y no como un conglomerado arbitrario de hechos «psíquicos»). La salida ante tantas y tan diversas versiones de lo que debiera ser la Verdad no puede ser entonces sino la doxografía, la mera recopilación de *placita philosophorum*. Un conjunto de anécdotas que ya ni siquiera nos resultan hoy entretenidas.

Es necesario pues encontrar una vía intermedia entre la unilateral fuerza «atractiva» del Sistema único y lógicamente verdadero, y la no menos unilateral fuerza «repulsiva» de la diseminación de los textos, si queremos establecer las condiciones de posibilidad, la justificación del hecho de la «Historia de la filosofía». Al respecto, el examen de las concepciones de Hegel (y de la doctrina desde la cual él piensa: el criticismo kantiano) puede ser todavía hoy altamente instructivo, con tal de que no nos convirtamos por ello en «neohegelianos» que aprendamos en cambio hacia dónde mirar.

Si la historia que deseamos narrar ha de tener su plasmación en una verdadera Historia *de la* filosofía, entonces —piensa Kant— es preciso establecer una *«philosophirende Geschichte der Philosophie»*[3], es decir una síntesis *a priori* de las distintas concepciones del pasado; un esquema que, en cuanto *a priori*, lejos de cernirse por encima del tiempo ha de operar retroactivamente sobre esas doctrinas, dotándolas de sentido y viéndolas como momentos de un proceso orientado; pero a su vez, y por tratarse de un proceso sintético (y no de una estática tabla abstracta), ha de poder ser visto como la resultante de esas mismas concepciones. En una palabra: el esquema ha de ir creciendo «desde dentro», por así decir, y ensamblándose por las carencias que sus miembros presentan entre sí; o, con los términos organicistas usados por Kant para definir un «sistema», ha de expandirse y redondearse articuladamente: *per intus susceptionem*, y no como un mero agregado externo, *per coacervationem*[4]. Por otra parte, y para que esta *concrescencia* dinámica alcance sentido, es necesario postular, en base a las incitaciones y manquedades internas a las distintas posiciones, una Idea motriz, una suerte de generatriz teleológica de la Historia de la Filosofía, que Kant pone como es

3 *Fortschritte...*: Ak. XX, 340s.

4 Cf. *Kritik der reinen Vernunft* (= *KrV*); A 833/B 861.

sabido en la consecución de la libertad, al hilo de la importante distinción entre el *Schulbegriff* y el *conceptus cosmicus*, el *Weltbegriff* de la filosofía (cf. *KrV* A 838s/B 866s), que da orientación a todo el proceso en función de los intereses supremos de la razón.

De acuerdo con esto, la Historia de la filosofía daría una justificación racional (en cuanto *Geschichte*, o acontecer sometido a regla) del imprescindible recurso a lo «empírico» (en este caso, a textos de la tradición, descritos en una *Historie*, o historiografía). Nunca al contrario. La pretensión de «recurrir» a la experiencia para «probar» la plausibilidad de una Historia racionalmente establecida sería, cuando menos, un *hysteron proteron*. Pues los supuestos «hechos» (no sólo los textos, sino las doctrinas de éstos, interpretadas *a tergo* de modo racional) son producto de una decisión interpretativa y selectiva, sin la cual sería imposible dar un solo paso (a menos que hiciéramos dejación de nuestro propio entendimiento y nos guiásemos puerilmente por algo externa y autoritariamente expuesto; algo para lo que, muy significativamente, reserva Kant el adjetivo: *historisch*). Así, el historiador «filosofante» de la filosofía ha de pensar retrospectivamente toda doctrina como si ésta fuera integrable en un Sistema dinámicamente configurado y regido por una Idea: la de la libertad. Diríamos, según esto, que para Kant la Historia ha de ser una reconstrucción racional de los textos legados por la tradición y elevados a la altura del pensamiento, pues que la actividad del pensar no puede ocuparse, lógicamente, sino de pensamientos, no de opiniones. Esa actividad habla así sobre, y desde, su propio pasado, pero sólo por haberlo propuesto retroductivamente. De modo que el discurso histórico habla de sí mismo si y sólo si habla de otros discursos; y sólo puede hacerlo cuando y porque habla de ellos. No como si fuera una doctrina más, a añadir a las ya proferidas. Este discurso «recursivo» no dice nada «nuevo», sino que resulta metódicamente de la mediación de las posiciones encontradas (en todos los sentidos del término).

Una espléndida —si bien breve— exposición de esta concepción viene ofrecida como conclusión de la entera *Crítica de la razón pura*, bajo el título revolucionario de *Geschichte der reinen Vernunft*. Entendámonos: no es que la razón pura «tenga» una historia, en la cual se encuadra; al contrario, la razón, al reflexionar puramente sobre sí, establece *a priori* y retroductivamente las condiciones de su propio desenvolvimiento. En un proceso que hoy llamaríamos de retroalimentación o *feed-back*, la razón interpreta la historia que, a su vez, configura a la razón misma, de modo que ésta puede verse como cumplimentación o *Vollendung* de su propio camino, o sea como resultado de su propia presuposición (una doctrina, ésta, de la que tomará buena nota Hegel para su lógica de la reflexión ponente y presuponente).

Es sabido que Kant quería ejercer de algo así como «Príncipe filosófico de la paz perpetua», y no solamente en filosofía. Pero aunque él mismo no se hace demasiadas ilusiones sobre la realización a corto plazo de tan magno programa en la Historia política, sí cree estar en cambio en condiciones de ofrecer una *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie* (según el título del opúsculo de 1796) Una paz entre las distintas facciones y sectas filosóficas, que podría ejercer benéfico influjo orientador sobre la deseable paz entre las naciones. Ahora bien, una paz duradera sólo es posible si los adversarios están íntimamente conformes con los términos del tratado. ¿Cómo sería posible tal conformidad en la filosofía? En términos hermenéuticos, diríamos que ese mutuo entendimiento (y no es vana aquí la presunta polisemia del término; también en alemán se habla de *Verständigung*) es posible sólo si los textos son vistos como configuraciones y resaltes de un *tejido* vivo, o sea: si es posible hallar una racionalidad inmanente que convierta las diversas posiciones en momentos de un Todo. El hallazgo de tal racionalidad es encomendado a la *Crítica*, es decir a esa «resolución» o *Entschluss* que abre desde dentro la cerrazón unilateral de los extremos enfrentados y, en este mutuo esclarecimiento o *Aufschluss*, establece una fructífera «con-

clusión» de las hostilidades, mediante la «concatenación» reflexiva y articulada de esas posiciones. De este modo, la misma «conclusión» de la obra *Crítica de la razón pura* anuncia formalmente la «conclusión», por integración de esfuerzos, de la propia razón[5].

Al efecto, y en esa «historia» de la razón que ha de servir de criterio para la disciplina «Historia de la filosofía», Kant clasifica las diversas doctrinas a él llegadas según su objeto (sensualismo e intelectualismo), su origen (empirismo y noologismo) y su método (naturalista y «cientifista»: *szientifisch*, dividiendo a su vez éste en dogmatismo y escepticismo). Si por nuestra parte —y en cumplimentación del propio interés kantiano por establecer la unidad de la razón en su historia— aplicamos ahora a esa clasificación un esquema dialéctico, es fácil comprobar entonces que esa terna se concatena del modo siguiente: la división por el objeto, o sea, por lo presuntamente «dado» en y como el conocimiento, se presenta como una tesis, de la cual da razón (otorga legalidad) la división por el origen, enraizando el conocimiento en el terreno subjetivo (tanto el empirista como el noólogo se remiten al «Yo»), y oficiando así de verdadera antítesis de la posición «objetiva» primera: lo en ésta meramente presente alcanza así categoría —diríamos con Hegel— de «ser puesto»[6], y a la vez queda negado en su presunto derecho a imponerse «por sí mismo» (que es lo que ocurre en la mera *cognitio historica*, en el sentido de «*historisch*»). Ahora bien, en este *regressus* se olvida el movimiento mismo, o sea, el proceso por el que se ha establecido esa negación de la presencia inmediata, esa desconfianza ante lo dado sin más como conocimiento. Así —y por usar de nuevo conceptos hegelianos— el «objeto» queda negado sólo abstractamente, no de una manera determinada, o sea: tal que permitiera recuperarlo pero en un nivel superior, como momento de una articulación organizada. Pues bien, esa reflexión de doble sentido, que por una parte hace retornar el objeto a su origen trascendental (lado analítico) y al mismo tiempo «construye» el objeto desde su origen (lado sintético), es justamente el «camino que va más allá», que sobrepasa tanto la fijación unilateral del objeto como su abstracto enraizamiento en un origen subjetivo. En una palabra: la clasificación por el método no se agrega como una división más a las dos anteriores, sino que se presenta como la explicitación (por recapacitación o reflexión) de ese puro movimiento que vincula y a la par distingue objeto y origen, «cosa» conocida y modo de conocer.

Dentro ya de la división según el método, es claro que la vía naturalista es tan válida como filosóficamente estéril, ya que establece un mismo plano, un *continuum* entre lo conocido y su explicación, confundiendo así «origen» (*Ur-sprung*: «salto al principio», diríamos) y «comienzo»[7]. En cambio, la vía cientifista entra con pleno derecho en la filosofía, ya que, o bien hace ver cómo el origen otorga sentido al objeto conocido (esa donación de sentido, esa ex-posición es el dogmatismo, una vez bien entendido, o sea: comprendido desde la perspectiva crítica), o bien muestra que el objeto deja ser, a su través, al origen (de la misma manera, esta inversión del dogmatismo —su negación determinada, diríamos— es el escepticismo bien entendido, o sea: considerado sola y exclusivamente en cuanto método escéptico). La clasificación acaba aquí. Y a mi ver, poco habríamos entendido del kantismo si echáramos todavía en falta la posición del propio Kant dentro del esquema[8]. El criticismo es la medida, la agrimensura del *territorium* mismo sobre el que avanza el

---

5 Los términos «conclusión» y «concatenación» remiten al solo vocablo alemán: *Schluss*.

6 En alemán: *Gesetztsein*. No olvidemos que «ley» es *Gesetz*: trabazón armónica de «posiciones» o «razones», por las que algo meramente «presente» queda «legalizado».

7 Al respecto, da igual que el «naturalista» se mueva en el ámbito de las causas físicas, explicando unas cosas por otras, como hace el *Naturforscher*, o en el de las «ideas», concatenando representaciones, según hará p.e. Reinhold.

8 Preguntarse por la posición metódica del criticismo dentro del esquema «histórico-filosófico» de la razón sería tan absurdo —y por los mismos motivos— como reprochar a Kant que no contestase a la cuarta pregunta por el hombre, la

dogmatismo, yendo del origen (un supuesto Primer Principio) al objeto, y sobre el cual retrocede el escepticismo: del objeto al origen, haciendo ver que éste, necesariamente, no es nunca capaz de dar entera cuenta y razón del objeto, o sea que la cuestión *quid facti* no se deja resolver por completo en el planteamiento *quid juris*. Tras tantas interpretaciones sobre el «espíritu» del kantismo, no estaría más fiarse por una vez de su «letra» y leer atentamente lo que se dice casi al inicio de la Crítica sobre las luchas entre dogmáticos y escépticos: «El campo de batalla de estas disputas sin término (*endlosen*) se llama metafísica.» (*KrV* A VIII). Esto significa que el plano trascendental es absolutamente coextensivo con el de la metafísica[9]; más aún: la metafísica se da en ese plano, una vez medido, parcelado y «urbanizado» el campo. Y significa también que esas disputas continuarán —sin término— aun después de establecida la «urbanización»; y ello, no a pesar, sino en virtud de un «benéfico error»: la llamada «ilusión trascendental», que orienta al conocimiento a su verdadero origen: el orden práctico.

Si esta interpretación es plausible, entonces el criticismo no es una posición que viene «después» del dogmatismo y del escepticismo, sino un puro movimiento incesante de proyección dogmática y de retroferencia escéptica que reflexiona sobre esa única vía de doble sentido. Los lógicos —e inevitables— excesos del *systema doctrinale*, propios del método dogmático (no del dogmatismo como «doctrina»), conllevan un no menos necesario regreso al escepticismo (entendido igualmente como método, un ejemplo del cual dio el propio Kant al tratar de la *Antinómica de la razón pura*). Y viceversa: la posición del escepticismo (insostenible cuando olvida el contenido de lo que está negando) como defensa de un inalcanzable *systema naturale*, impulsa a la reiteración del dogmatismo. Pues bien, dar cuenta de esa tensión fecunda y progresiva, de ese *Ueberschritt* o sobrepasamiento en el enfrentamiento mismo, equivale a descubrir el camino que abre y parcela la comarca de la metafísica. Así hay que leer, según creo, literalmente, el famoso texto ubicado casi al final de la Crítica: «La vía crítica es la única aún abierta.» (A 856/B 884). Aún, y siempre. No sólo en el futuro. También en el pasado. Pero en un pasado esencial, eterno. De siempre anduvieron dogmáticos y escépticos sobre ese camino, recorriéndolo empero, respectivamente, en un solo sentido, sin saber que iban por el mismo camino. Y siempre volverán a recaer en el error: sin estas recaídas no habría avance, sino, por decirlo con el título del famoso opúsculo, *el final de todas las cosas*. Por eso tiene que seguir abierta para siempre la vía crítica, que Kant inventa tan poco como Newton inventó la gravedad. Ambos se limitan a descubrir leyes, a dar razón de los hechos. Más aún, a través de los despliegues y repliegues que forman —y formarán— la historia de la filosofía, Kant está convencido de que la vía crítica progresa hacia lo mejor. Por eso, las palabras del final de la *Crítica* responden en verdad a otras que sólo se escribirán quince años después, en la *Verkündigung*, a saber: que el tratado de paz en filosofía no se firmará en el territorio teórico, sino en el práctico de la libertad (cf. Ak. VIII, 418). ¡Hay que reconocer que Kant no es nada modesto, al respecto! Ni la filosofía trascendental está en la historia de la filosofía, ni con ella se acaba ésta; por el contrario: la historia efectiva

---

cual, según el famoso texto de *Logik* (Ak. IX, 25), englobaría a las preguntas por el saber, por el obrar, y por la esperanza. Además, esa pregunta primordial —para cuya solución, *eo ipso*, no cabe exposición «metafísica»— sí está en cambio críticamente fundamentada. Basta con saber leer la *Crítica del Juicio*.— Y quienes, como Reinhold y los «amigos hipercríticos», se preguntan por el método «propio» de Kant, olvidan que la «crítica de la razón pura especulativa» es: «un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma.» (*KrV*, B XXII). El «método» se demuestra en el ejercicio crítico mismo, o sea: en la concertación de las posiciones enfrentadas, válidas cada una a su modo. Pero no puede exponerse «aparte».

9 No se olvide que la filosofía trascendental se extiende también, obviamente, al ámbito práctico, y que Kant ofrece una metafísica de las costumbres.

se da en aquélla, en cuanto Historia *a priori* (o Historia concebida) de la razón pura. La paz perpetua en filosofía es una reglamentación de la incesante lucha, no su final.

Al respecto, bien puede ser verdad que podemos aprender mucho de los «antiguos», con tal de que se nos muestre desde dónde mirar, como decía el propio Kant de Leibniz. Pero, en esa «Historia ideal eterna» trazada por aquél, no menos verdad es que también los «antiguos» pueden enseñarnos dónde mirar, si queremos comprender mejor (o al menos, de otra manera) a los «modernos». Pues esta concisa interpretación de la kantiana «historia filosofante de la filosofía» no ha sido adelantada como una mera preparación a las concepciones de Hegel, el cual sería la «verdad de Kant»; ni tampoco era mi intención criticar esas concepciones *avant la lettre* con las herramientas del criticismo, sino anunciar modestamente la posibilidad de firma de un «tratado de paz» entre ambas posiciones, las cuales no sólo se iluminan recíprocamente —por lo que no es posible prescindir de una de ellas, ni reducir la una a la otra—, sino que, en la tensión diferencial de sus fuerzas, podrían contribuir a vislumbrar una vía más profunda, sobre la que corren, entrecruzándose, los caminos del criticismo y de la filosofía especulativa. De modo que cuando estábamos hablando de Kant no hacíamos sino mentar, *sotto voce*, a Hegel. Y ahora dejaremos, a la inversa, que la voz kantiana resuene y reverbere en la de Hegel.

Examinaré concisamente la filosofía de la *Historia de la filosofía* de Hegel siguiendo cinco puntos: 1) concepciones desechables; 2) función de la disciplina dentro de la filosofía; 3) parangón con la lógica; 4) su carácter propiamente histórico, 5) filosofía y textualidad. Dejaré en cambio a un lado todo lo relativo a la fiabilidad de las lecciones compiladas por Michelet[10], al «empedrado» de la edición Hoffmeister y a la nueva y mucho más rigurosa edición de Jaeschke/Garniron. Tampoco me ocuparé de si la intención programática de Hegel viene o no cumplida en el desarrollo concreto de sus lecciones, pues aquí interesa la posición filosófica subyacente, no su realización.

1) Para Hegel, la Historia de la filosofía no puede ser doxográfica, filológica, agnóstica ni cientificista. La doxografía no entrega en efecto sino un montón de opiniones contingentes (18,15) que, así sueltas y aisladas, aparecen más bien como una galería de necedades (20, 469). Y es que hablar de una «opinión filosófica» (*philosophische Meinung*) es una abstracta *contradictio in adjecto* (18, 30; 20, 471): lo filosófico ha de ser objetivo, universal y necesario; la mera opinión, en cambio, es subjetiva, particular y contingente. La doxografía puede ser útil, a lo sumo, como un ejercicio de «erudición» (*Gelehrsamkeit*; 18, 29). La filología (algo así como una doxografía «en limpio») presume de ofrecer una narración imparcial de las doctrinas (18,16) y de no interferir en la presentación de éstas. Si por ello se entiende que el historiador no debe introducir en las diversas concepciones su opinión, santo y bueno. Pero esa aséptica *Voraussetzungslosigkeit* o carencia de presupuestos valdría en todo caso, siguiendo la terminología kantiana, para una posición «naturalista», es decir: no hay que añadir, modificar ni mutilar «hechos» con el fin de que cuadren en un esquema prefijado. En este respecto, la posición hegeliana es absolutamente tajante: «En ninguna parte hay que proceder sin embargo de un modo más historiográfico (*historisch*) que en la Historia de la filosofía.» (18, 134). Sólo que la Historia que nos ocupa lo es de la filosofía y, por tanto, ya la mera ordenación de los materiales existentes hace ver que no basta con establecer una dotación exacta, por necesaria que ésta sea. Lo fundamental es aquí fijar de antemano los criterios de «qué sea la filosofía» (18,17). Sin este concepto, la filosofía en su historia sería «algo oscilante» (*etwas Schwankendes*; 18, 16): un mero *Herumtappen*, que diría Kant. No basta apelar a los «hechos» (o sea, aquí: a los textos), pues

10 Que aquí se citan según la ed. de Michel/Moldenhauer, *Werke*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1971, señalando en *corpus* simplemente el número de vol. y la pág.

antes hay que decidir con qué clase de «hechos» nos las habemos (18, 137). Que algo sea tomado por «documento» filosófico o no depende de una decisión interpretativa que, *eo ipso*, no es histórica sino filosófica.

Por lo demás, la acribia y escrupulosidad filológica en la conservación y pulimento de toda suerte de textos legados por la tradición (como si ya el hecho de su «supervivencia» fuera garantía suficiente de su cualidad filológica) conduce directamente a lo que podríamos llamar el agnosticismo en Historia de la filosofía. Historiador, intérprete y lector se sienten abrumados ante el ingente peso del pasado, y repiten compungidos —como en el *Eunuchus* de Terencio—: *ego homuncio* (18, 34; 20, 470). Esta actitud, expandida *ad nauseam* desde los tiempos de Hegel, reduce la filosofía a su historia, y ésta a «un montón de cosas más», que diría Atahualpa Yupanqui. Pero quien ve el pasado como ruinas convierte efectivamente al pasado en una ruina, pues que la interpretación es el alma de los «hechos», los cuales no existen desnudos y listos para ser asimilados. De modo que quien, por mor de una supuesta imparcialidad de la filosofía, suspende su juicio, está en realidad diciendo que la filosofía misma es imposible[11]. Por último, tampoco es admisible la reducción de la Historia de la filosofía a una historia «externa», juzgada desde las ciencias. Éstas presuponen más bien una actitud filosófica, y progresan por yuxtaposición o, en el mejor de los casos —como en la matemática—, por ampliación (cf. 18, 27s). Su ayuda, como la de la filología, puede y debe ser preciosa para el establecimiento preciso de las circunstancias que condicionan un texto filosófico. Pero el contenido de éste, si es realmente pensamiento, sólo con el pensamiento puede ser enjuiciado. Y así llegamos a la tesis «fuerte» de Hegel, relativa al estatuto y función de la Historia de la filosofía.

2) Con toda rotundidad: según Hegel, el saber del devenir filosófico es ya filosofía, y no una mera *praeparatio* para ésta (20, 468), ni tampoco un mero aditamento para, *au-dessus de la melée*, contemplar los esfuerzos de las generaciones precedentes hasta llegar a la Verdad, por fin atesorada por un individuo. Los reproches que a este respecto (ya desde Schelling) se han hecho a Hegel representan a mi ver un verdadero malentendido respecto a su posición. Es más, podríamos decir hiperbólicamente que no hay nada nuevo en la filosofía de Hegel. Nada que no estuviera ya dicho antes, *excipe intellectio ipsa* (diríamos, remedando a Leibniz). La intención de Hegel es ordenar, sistematizar y dinamizar los materiales ya presentes, haciendo ver su oculta organicidad. Son inútiles, y banales, las continuas acusaciones de Schelling respecto al «plagio» de sus ideas por parte de Hegel, porque éste es el pensador (digámoslo con Platón) de la *symploké*, de la *koinonía* de las ideas. Él no piensa contenidos (eso, dicho ahora con Kant, se lo deja —*überlässt*— al entendimiento): piensa movimientos de transición, de reflexión y manifestación, de desarrollo y concreción, en fin. Que un filósofo no es un poeta a quien se premia por su imaginación o un científico alabado por sus descubrimientos. Ésta es una preciosa herencia kantiana, que Hegel desarrolla: la filosofía no dice nada que no sea ya bien sabido (*bekannt*); pero, primero, reflexiona sobre ello y, así, lo conoce (*erkennt*). Y más: eleva dialécticamente esos conocimientos al nivel especulativo, hasta que el saber vuelve sobre sus propios presupuestos y, así, se sabe a sí mismo. *Wissen, was man sagt*, saber lo que se dice: tal es el *télos* de la filosofía. Nada más. Ahora, todo depende de si el saber ha de abajarse al nivel del *Man* heideggeriano o, al contrario, asumirlo hasta llevarlo al nivel de la reflexividad absoluta de la propia dicción, la cual, en todo caso, opera necesariamente sobre esa impersonalidad; de ella vive, y a ella anima y vivifica. Ser «auténtico» en filosofía significa conocer las razones del mundo en que uno vive, no elevarse mayestáticamente por encima de éste: «Cada uno pretende y cree ser mejor

11 Cf. *Verhältnis der Skepticismus zur Philosophie*. G.W. 4: 199.

que este su propio mundo. Pero quien es mejor no hace sino expresar mejor que otros su propio mundo.»[12].

Y bien, si la historia de la filosofía es ya, *eo ipso*, filosofía: ¿cuál es su función, y cuál su lugar dentro del saber? Parece que ella debiera ser la última de las ciencias filosóficas, ya que el espíritu —ese concepto existente en el tiempo—[13] sólo puede llegar a reconciliarse consigo mismo a través del tiempo y asumiendo a éste. Pero un tiempo filosóficamente esclarecido, transfigurado ya en cada caso en pensamiento. Y en efecto, algunos indicios hay de esta posición. Por ejemplo, al final de las *Vorlesungen*, en el famoso remedo de Virgilio: «*Tantae molis erat, seipsam cognoscere mentem.*» (20, 455; con menos nitidez, cf. *Enz.* { 573). Sin embargo, en otros pasajes se afirma que es la filosofía de la religión la última de las ciencias (con toda rotundidad, al inicio de las Lecciones sobre filosofía de la religión de 1827; cf. también *Enz.* { 572). Y de hecho, no parece haber lugar para la *Historia de la filosofía* en la *Enciclopedia*, a menos que consideremos como tal el *Vorbegriff* de la segunda edición de esa obra. Ciertamente, dicho *Vorbegriff* expone una historia de la filosofía moderna, ¡pero en el interior de la Ciencia de la Lógica, y como preámbulo de ésta! Por un lado, el *Vorbegriff* parece sustituir en parte a la formación (*Bildung*) de la conciencia, propia de la *Fenomenología*; pero ahora no en el plano del individuo o la conciencia, sino en el del pensamiento (*Gedanke*). Por otro, empero, el propio Hegel reconoce que la consideración es aquí *nur historisch und räsonierend* (*Enz.* { 25, Z.). De modo que la buscada *Historia de la Filosofía*, en cuanto saber filosófico, «parece no estar justificada en la Enciclopedia».

Y sin embargo, se trata en efecto sólo de eso: de una mera apariencia. Pues la justificación de la historia del pensamiento sólo puede venir dada, lógicamente, dentro de la propia *Ciencia de la lógica*. Y no me refiero obviamente a las *Anmerkungen* de la obra de Nuremberg, que en su mayor parte funcionan como ilustraciones históricas del movimiento conceptual y, en este sentido, tienen una función parecida a los *Scholia* de la *Ethica* de Spinoza. No se trata aquí de la atención a los contenidos de las diversas doctrinas, sino a la función que su exposición juega en las *Vorlesungen*. Y ello nos lleva al punto capital de este trabajo: la relación entre lógos y tiempo.

3) Unas páginas altamente esclarecedoras de las *Vorlesungen* (18, 39-46) nos conducen al parangón de la Historia de la Filosofía con la Lógica. Según nos dice allí Hegel, los conceptos fundamentales (*Grundbegriffe*) del saber histórico-filosófico tienen por misión resolver la antinomia existente entre la «transición» (*Uebergang*) de doctrinas y la «aparición» (*Erscheinung*) de la verdad: el resultado de esa compenetración de contrapuestos es el «desarrollo» (*Entwicklung*) del concepto, el cual aparece así como «lo concreto» (*das Konkrete*). Si, ahora, confrontamos ese movimiento con lo expuesto en los famosos tres últimos silogismos de la *Enciclopedia*, nos encontramos con que el ritmo interno de evolución de las doctrinas coincide exactamente con el indicado en los {{ 575-577 y, al mismo tiempo, con el movimiento propio, respectivamente, de la lógica del ser, de la esencia y del concepto. De manera que aquello que en el *Vorbegriff* era presentado todavía de manera provisional y casi lemática, es decir histórica y raciocinante, es recogido en la conclusión enciclopédica como la «Idea de la filosofía», cuyo núcleo (*Mitte*) es «la razón que se sabe a sí misma» (Enz. { 577). La *Historia de la Filosofía* no puede tener, pues, un lugar sistemático en el interior de la *Enciclopedia* porque atraviesa todo el desarrollo enciclopédico mientras se mueve en lo Otro del Concepto: el tiempo, en el cual tiene él existencia (*Dasein*). Y así como el movimiento de la Idea hace retornar a ésta sobre sí como Espíritu (tal es el «concepto de la filosofía»: «la Idea que se piensa a sí

---

12 *Aphorismen aus der Jenenser Periode*. En K. Rosenkranz, *G.W.F. Hegels Leben* (1844). Darmstadt 1977, p. 550.
13 Cf. *Phä*. G.W. 9: 429[7].

misma»; *Enz.* { 574), así también el tiempo —esa «intuición vacía»—[14] va plenificándose y complejificándose en su desarrollo mediante el «esfuerzo del concepto» (*Anstrengung des Begriffes*), hasta la final co-incidencia de la *Enciclopedia* (que entrega el concepto de la filosofía) y las *Vorlesungen* (que ofrecen su desarrollo y concreción en el tiempo). Así convergen al fin el orden sistemático y el orden temporal, o sea: el tiempo del *lógos*, en cuanto que éste existe sólo en aquél, y el lógos del tiempo, en cuanto poder del primero sobre el segundo (cf. *Enz.* { 258, A.). De esta forma, el tiempo —trabajado internamente por *das Logische*— pierde su «exterioridad», mientras que los pensamientos a él entregados pueden recibir por su parte una ordenación sistemática, puramente interna. ¿Quiere decir esto que en el silogismo conclusivo de la *Enciclopedia* se expone el acabamiento de la *Filosofía*, y que con la conclusión de las *Vorlesungen* se presenta también, de forma paralela, el final de la *Historia de la Filosofía*? En cierto modo, sí. A saber: sólo de modo ideal, en cuanto conciliación del Espíritu con su *Realität*, es decir con la «cualidad» positiva de los contenidos entregados al tiempo. ¡Pero no con su realidad efectiva (*Wirklichkeit*)! Con ésta nunca podrá llegar a entera conciliación, si es cierto que la naturaleza (y el tiempo, que es su devenir) es la «impotencia ante el concepto» (*Enz.* { 250). En la exposición paralela de la *Enciclopedia* y de las *Vorlesungen*, el tiempo queda internamente recogido y por ende, si queremos, «borrado» (*tilgt*): ¡pero sólo idealmente, sólo desde un punto de vista lógico! Ahora bien, el examen de esta restricción nos conduce directamente al punto 4) del artículo: el carácter propiamente histórico de la Historia de la filosofía.

4) Tras lo dicho, no resultan a mi ver incompatibles los pasajes en donde habla Hegel de la circularidad absoluta y especulativa del Saber, la Idea y el Espíritu, con aquellos en los que se insiste en las revoluciones constantes de la Naturaleza, y del Espíritu que en ella existe, tal como se apunta en este importante texto: «Todas las revoluciones, en las ciencias no menos que en la Historia Universal, se deben únicamente a que el espíritu, para entenderse y percibirse (*Vernehmen*) a sí mismo, para poseerse, ha cambiado sus categorías, captándose a sí mismo de manera más verdadera y más profunda, para ser más íntimo y único consigo mismo.» (*Enz.* { 246, Z.; *W.* 9, 21). Los adjetivos comparativos indican, a mi ver, que se trata aquí de un proceso incesante. Pero no lineal, *sino cíclico*, como insinúa ya el término *Revolutionen*, y como se insiste en varios lugares de las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*[15]. No es necesario por demás traer aquí a colación los numerosos pasajes en los que —sobre todo hacia el final de su vida— se queja Hegel de la estupidez, el griterío y la vaciedad de su propia época, a punto de morir por involución y regresión (también por lo que toca a sus voceros espirituales: religiosos y filosóficos). Y sin embargo, a la vez se afirma que el quehacer de la filosofía es comprehender su propio tiempo en pensamientos[16]. ¿Cómo es posible conciliar tan extrema antítesis? Sólo de un modo, a mi ver: comprehender (*erfassen*) el tiempo no es entregarse a él, sino al contrario, «salvarlo» y «elevarlo» sobre él mismo, al extraer sus contenidos racionales de la precariedad e «impotencia» de la naturaleza: ¡también de la «segunda naturaleza»,

14 *Phä.* 9: 429_{7s}.

15 P.e., el *Reich* Germánico (no coincidente desde luego con el Sacro Imperio) es juzgado allí como habiendo llegado a la «edad anciana» (*Greisenalter*); *W.* 12, 140. O bien, como es sabido, la propia época (1807) es vista en *Phä.* como *Zeit der Geburt* (*G.W.* 9: 14_{23s}). No importan aquí desde luego los detalles de si la desilusión por las vicisitudes históricas llevó o no a Hegel a cambios drásticos en su enjuiciamiento sobre la propia era (aunque *Greisenalter*, desde el respecto del Espíritu, sea la edad de la madurez y la lucidez, no de la muerte). Lo importante aquí, para su concepción historiológica, es que él en todo caso acepta (como Kant, por lo demás, en seguimiento de Campe, y como antes Vico) *corsi e ricorsi* en la historia.

16 *Rechtsphilosophie*, *Vor.* Ed. Gans/Klenner. Berlín 1981, p. 27.

la ético-política! Comprehender el tiempo es salvar la razón que inmora en él, y dejar a su suerte el lado «natural» del tiempo (cf. el final del Manuscrito de 1821 sobre *Filosofía de la religión*). Paradójicamente, sólo en el ámbito puramente natural coinciden el «fin» de la especie (*Zweck*) y el «final» (*Ende*) del individuo. ¡No en el reino del Espíritu!

No hace falta que la filosofía o la política lleguen al tiempo del individuo Hegel para que, desde un punto de vista lógico, todo haya pasado ya, idealmente. La Historia ideal eterna que, como sabía Heráclito, «cambiando descansa», está ya de siempre realizada (*vollbracht*) y cumplida (*vollendet*). *Omnia consummatum* est. Sólo que, ahora, Hegel cree saber por qué esto es así, por qué: «el presente concreto es el resultado del pasado y está preñado del futuro.» En suma, por qué: «El presente de verdad es, por ende, la eternidad.» (*Enz.* { 259, Z.). También Spinoza, Leibniz y Kant pensaban lo mismo, a su manera. Pensaban que nos sabemos y experimentamos como eternos al ligar, al instante, la razón del tiempo con el «tiempo» del *lógos*, o sea: con esa existencia del concepto en la que el Absoluto se da, sin estar-ahí... todavía. Un «todavía» siempre vivo, perenne: el otro lado del *lógos*. La Historia es el proceso por el que la Idea, vuelta a sí como Espíritu, se reconoce a sí misma por sí misma, pero en la Naturaleza, la cual no es a su vez sino el «desecho» o la «caída» (*Abfall*) de la Idea misma (*Enz.* { 248, A.). Por eso, dicho platónicamente, los ciclos de la historia son las diversas imágenes móviles de lo Eterno: todo *Abschluss* lleva en su seno la «resolución» para «sacar a la luz» el propio interior: *den Entschluss, sich aufzuschliessen*.

En el fondo, toda esta argumentación no pretendía otra cosa que el *Aufschluss* o esclarecimiento de un título famoso (y prestado): *Die Vernunft in der Geschichte*, cuando lo restringimos y a la vez enriquecemos, muy kantianamente, y leemos así: *Die Vernunft in der Geschichte der Vernunft*; o bien, humanamente hablando: «Filosofía de la Historia de la filosofía.» Carácter lógico y carácter histórico de la filosofía se necesitan y esclarecen mutuamente. Cada uno está en el otro, pero de diversa manera: como concepto y como existencia, respectivamente. Por eso resulta en el fondo una trivialidad, y no una maldición (ni tampoco una bendición), el afirmar que según Hegel, ni en su tiempo ni nunca habrá *Tilgung der Zeit... in der Zeit selbst*. Ya la habido, de siempre: pero en el *lógos*. Que *Einmal ist Allemal*, o lo que es lo mismo: *'En arché hó lógos*. El tiempo, los tiempos, no hacen sino cantar a su manera, polifónicamente, la ya de siempre sida redención del tiempo en el lógos. Del tiempo del *lógos*. Lo cual significa, *eo ipso*, e irreparablemente, la condena del *tiempo de la naturaleza*. La Historia de la Filosofía recoge esa redención ideal que es a la vez esta efectiva condena.

5) Y sin embargo, no estoy seguro de que tan grandiosa concepción pueda dar cuenta de la irremediable opacidad «histórica» de los textos filosóficos y de la obstinada y fija escritura de los mismos, aunque sean éstos reelaborados como doctrinas sistemáticamente admisibles, y desechado el resto por Hegel como adherencias o excrecencias irrelevantes. Y ello, aun expurgando esa concepción de algunas interpretaciones tan improbables como indeseables (pero con apoyo textual en el propio Hegel, ciertamente; cf. *W.* 18, 49 y 59; *W.* 20, 478), basadas en la popular doctrina —tan fácilmente refutable— según la cual, y casi *à la* Spinoza, el desarrollo de las doctrinas filosóficas (¡e incluso de la Historia Universal!) sería estrictamente paralelo al desarrollo lógico.

Mi objeción es muy otra, a saber: Hegel pone el centro del sentido en el *lógos* (homologable con todo y con todos, según Heráclito) de un lector u oyente que, purificado por la *Bildung* filosófica, se elevaría al plano atemporal del «nosotros» (por decirlo con la *Fenomenología*): a una «pura contemplación» o *reines Zusehen*, gracias a la cual él —al que ya no le está permitido decir *ego homuncio*— sabría extraer de los textos filosóficos —en cuanto tales, perecederos y caducos— el testimonio pensante y, por ende, *perenne*, de las distintas épocas o ciclos. La ordenación histórica de esos extractos constituiría la *Historia de la Filosofía*. Su ordenación sistemática, la *Enciclopedia*. Y

la intelección o *Einsicht* de las esencialidades lógicas latentes en los textos y patentes (cada una según su orden) en la *Historia de la filosofía* o en la *Realphilosophie* de la *Enciclopedia*, constituiría la lógica, en la cual reverberan y encuentran acomodo los demás planos.

De acuerdo con ello, la metáfora «biologicista» sobre ciclos que nacen y mueren se aplicaría sólo, por así decir, a la *Historie*, no a la *Geschichte* (pues dar razón del nacimiento y la muerte es ya *eo ipso* estar por encima de ambos, considerándolos *sub specie aeternitatis*). Son los textos los que tienen, digamos, «fecha de caducidad». Ellos, y sus autores, son hijos de su tiempo (cf. *Rechtsphil.*, ed. cit., p. 27). Y con él perecen. No así lo racional, depositado y consignado en su obra. Es más: sólo quien está al final de un ciclo puede recoger todo su pasado en una unidad comprehensiva. De ahí que los grandes filósofos hayan crecido siempre en épocas de decadencia. De *décadence*... sólo para quienes «con ellas van». Tales son los tiempos de la *Dämmerung*, esos «retrocesos aparentes», los tiempos de la barbarie (*W.* 20, 509). Pero el filósofo, forense de la realidad caduca, no es arrastrado por ella. Queda al margen, tomando nota en la noche del mundo, como el Ave de Minerva (cf. *Rechtsphil.*, p. 28), mientras crece en el mundo la «disonancia», el *Misston*[17] que anuncia el fin de una era. También, en cuanto historiador de la filosofía, ve el filósofo cómo se cierran las distintas configuraciones... «por ahora» (*für jetzt*) (*W.* 20, 461).

Este filósofo, que sólo sabe de sí a través de lo que otros han dicho de «algo» que no es él, pero en lo que él esencialmente es, pretende pues retraerse de la universal decadencia, mirando hacia atrás sin ira: *sine ira et studio*. Al margen de cómo al mundo le vaya, se regala en el tesoro que los siglos han ido depositando a sus pies: él sabe ahora que el Espíritu sólo en la Ciencia tiene existencia de verdad (*W.* 20, 460). En la Ciencia, no en el mundo. Según esto, mientras que la *Geschichtsschreibung der Philosophie*, la *Historie*, no es sino un recuento de lo que «ya no es», en cambio la *Geschichte der Philosophie* revela, en cuanto ciencia filosófica, la instrucción cada vez más profunda, y sin retorno a etapas anteriores, del Espíritu (*W.* 18, 65; 20, *W.* 516). Que todo tiempo tiene una «formación superior» (*höhere Bildung*) al precedente (*W.* 20, 509). Y es que los ciclos están teleológicamente orientados hacia este progresivo e interminable *In sich hineingehen* y *Sich in sich vertiefen* del Espíritu. Pero del Espíritu, ¿en dónde, sino en el mundo y en el tiempo, o sea: justamente en ese condenado *locus naturalis* que el filósofo dice abandonar a su suerte?

Si es cierto que el tiempo es el concepto en su existencia, en su estar-ahí, entonces sólo en y desde el tiempo puede reconocerse el concepto a sí mismo, paradójicamente, como atemporal. El Espíritu es ese reconocimiento, en cada caso, de la atemporalidad en el tiempo (un problema, éste, paralelo al de la libertad en Kant). Y ese reconocimiento se da, por modo excelente, en los textos filosóficos. Aquí se repite también, a un nivel extremo, la paradoja que recorre todos los textos de Hegel (una paradoja semejante a la del «Ich denke» kantiano, sea dicho de paso): que la supuesta Identidad sólo sabe de sí indirectamente, en la Alteridad. En nuestro caso: el libro «Lecciones sobre la Historia de la filosofía» (un libro ficticio, por lo demás, compilado por pluma ajena) no hace superfluos los demás libros y fragmentos de la historia de la filosofía. Hegel sabe muy bien esto, y lo sostiene (como cuando recomienda releer el *de anima* a los psicólogos). El Espíritu sólo sabe de sí en varios Cursos (nunca mejor dicho) que remiten a su vez a otros discursos, los cuales hablan, por su parte y a su manera, del Espíritu. La Identidad no está jamás cabe sí, sino que sólo se recoge *a tergo*, cuando ya es demasiado tarde (al igual que el ser y la nada no pasan uno al otro, sino que han pasado ya). En el recogerse del Espíritu brilla el *lógos*. Pero ese recogimiento no es el *lógos* mismo.

---

17 cf. *Vorl. Phil. Rel.* Ed. Lasson. II, 231.

Podemos captarlo en su pureza, sí, en la Lógica. Pero justamente como una abstracción, no como realidad efectiva (la determinación lógica *Wirklichkeit* no es la *Wirklichkeit*, sino sólo la razón esencial de ésta). El Espíritu no es el *lógos*. Lo ha sido ya de siempre, ciertamente. Pero *en arché*. Esencialmente. No de hecho. Lo cual es tan trivial como desazonante: ¿cómo va a ser un «hecho» algo que consiste en ser un puro movimiento de generación y destrucción?

Pero entonces, y acabo, bien puede tener la «Historia de la filosofía» hegeliana un lugar en el Sistema. O mejor: bien puede ser ella el despliegue de ese ideal lugar móvil sobre el cual se repliega el Sistema. Pero los textos filosóficos, sin los cuales no existirían ni Historia ni Sistema, no encuentran, en cuanto tales, ni lugar ni justificación en ambos. Esos textos, con la fija obstinación de su escritura, con las incitaciones a lecturas siempre diversas desde una mismidad como de piedra, son el reverso de Hegel, lo absolutamente inasimilable para su Sistema, y para cualquier sistema. Sistemáticamente considerados, son literalmente algo «absurdo», algo que «no ha lugar». Pues «absurdo» se dice en griego, justamente: *átopon*. Y la irresistible comicidad (en el estricto sentido hegeliano del término) que emana de todo esto estriba en que el presunto Sistema hegeliano está depositado en un Compendio —como *aide-mêmoire* para sus Cursos—, en malas y adulteradas compilaciones de sus Lecciones, en apuntes tomados por alumnos o, en el mejor de los casos, en manuscritos preparados como lecciones a ser impartidas oralmente. En definitiva, el Sistema se halla diseminado en un puñado de textos que remiten a palabras vivas, dichas por Hegel (semejante en esto a Fichte) en sus diversos y siempre cambiantes Cursos. A nosotros sólo nos quedan los restos del naufragio de esa palabra, de ese machadiano *lógos* en el tiempo: un *lógos* que pretendía estar al mismo tiempo fuera del tiempo.

Quizá el modesto intento de señalar —ya que no de desmantelar— las dificultades que oculta esa desmesurada paradoja sea, hoy, el mejor modo de rendir homenaje a Hegel, ese hombre extraño que decía y escribía aquello que él sabía muy bien que nadie —y él, que estaba en el secreto, menos que nadie— podría decir ni escribir nunca de verdad. Y es que, con y contra Don Antonio Machado, al menos este Doctor *sí* sabía que Hoy es Siempre, todavía.